

pel secundario en la historia del pensamiento alemán por la presión que los hegelianos ejercieron en las Universidades de este ámbito cultural.

J. M. Otero

**Lewis R. RAMBO**, *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?*, Ed. Herder, Barcelona 1996, 244 pp., 14 x 21, 6. ISBN 84-254-1923-9

El Autor, Profesor de Psicología en el «San Francisco Theological Seminary» (San Anselmo) y en la «Graduate Theological Union» (Berkeley), es miembro de una comunidad protestante, la «Iglesia de Cristo», aunque teológicamente su pensamiento es irenista: «Hay muchas formas de salvación, y no hay un único camino obligatorio». Ello influye decisivamente en el objeto de su investigación: «Dicho escuetamente, la conversión es lo que un grupo de fe dice que es» (p. 14).

Hay que agradecer al Autor su sinceridad al exponer con claridad y sencillez, ya desde el comienzo de su obra, cuáles son los presupuestos de su pensamiento, los objetivos que se propone y las limitaciones que constata en su estudio. Hay que objetar, sin embargo, a los responsables de la edición castellana haber añadido un subtítulo a esta obra que desdice de sus contenidos.

Reconoce que el concepto de *conversión* es paradójico, maleable y elusivo (pp. 218; 224). A lo largo de las páginas de este libro, acudiendo a la prolífica bibliografía que existe sobre el tema —que aparece reunida finalmente en las pp. 225-242—, revela la existencia de múltiples concepciones al respecto, incompatibles entre sí. Por su parte, ya en el Prefacio de la obra, se decanta por un concepto de *conversión* que es netamente teológico: «Veo la conversión genuina como una total transformación de la per-

sona a través del poder de Dios. Aunque estas transformaciones ocurren por la mediación de fuerzas sociales, culturales, personales y religiosas, creo que la conversión ha de ser radical, afectando a las raíces del sentimiento humano. Para mí, esta raíz es un torbellino de vulnerabilidad» (pp. 12 s.). Es decir, el factor últimamente decisivo en la conversión es la acción salvífica divina; pero, siendo esta intervención divina un acto misterioso e invisible como tal —indiscernible por medios psicológicos o sociológicos—, la psicosociología se ve abocada a confundir las auténticas conversiones religiosas que son fruto de la gracia divina con cualquier tipo de transformación radical que adopte el ser humano. En dicha confusión radica la *vulnerabilidad* del concepto que es objeto de este estudio. El Autor alude, además, al hecho de que «el ser humano es capaz de un infinito autoengaño» (p. 13), como consecuencia de su condición lapsaria: de modo que ni siquiera el propio testimonio de los conversos es un punto de apoyo indiscutible para elucidar la existencia de una *auténtica conversión* ni mucho menos para determinar cuál es la naturaleza de este proceso.

Estas observaciones ponen en entredicho el alcance de la psicosociología y la posibilidad misma de que alcance al respecto resultados de alguna entidad. El Autor, con todo, se expresa moderadamente optimista sobre tal empresa: «El conocimiento científico de la conversión es simplemente el intento humano de comprender un fenómeno que es un encuentro entre un Dios misterioso y un individuo de un vasto potencial, de terquedad y complejidad extraordinarias» (p. 41).

Esta dificultad metodológica sitúa el ámbito restringido en el cual puede desarrollarse una investigación de este tipo, que es exclusivamente el de la fenomenología del cambio radical de actitudes

vitales —siguiendo la «vía inductiva» propuesta por Peter Berger—, con especial atención a aquellos cambios que comportan «venir de e ir hacia nuevos grupos religiosos, modos de vida, sistemas de creencias y modos de relacionarse con una deidad o con la naturaleza de las cosas» (pp. 24 s.). El Autor, por tanto, trata de seleccionar entre todos los tipos de conversiones posibles aquellos que puedan ser denominados con una mayor probabilidad *conversiones religiosas*. Es su parecer que «la conversión es esencialmente teológica y espiritual. Hay otras fuerzas operativas, pero *para el converso* el sentido, la significación y el objetivo son religiosos y/o espirituales. Hablando fenomenológicamente, las interpretaciones que niegan la dimensión religiosa no valoran lo que el converso experimenta, e intentan encajar esta experiencia en esquemas teóricos que son inapropiados, o incluso hostiles, al fenómeno. Algunas explicaciones psicológicas y sociológicas de la conversión son reduccionistas» (p. 33).

La polémica con estos reduccionismos constituye uno de los motivos más interesantes de este estudio. Esta estrategia reductiva también ha sido criticada por Berger. La esgrimen «personas que creen que la orientación filosófica y teológica *contemporánea* es epistemológicamente superior a cualquiera otra»; por ello desechan el conjunto de ideas y creencias de las tradiciones religiosas y «tienden a suponer que la conversión religiosa está motivada por necesidades no religiosas, tales como el deseo de sumisión, el conseguir una determinada posición o la disminución del sentimiento de culpa. La conversión es vista como un mecanismo que viste con ropajes religiosos procesos de otra naturaleza» (p. 56). De este tenor son la mayor parte de las interpretaciones psicológicas de la conversión, lastradas por postulados psicoanalistas; entonces las crisis que compor-

ta una conversión son vistas como «una debilidad, una quiebra (...), una deficiencia generada por el miedo, la soledad o la desesperación» (p. 82). En definitiva, los conversos aparecen como personas *emocionalmente enfermas* y la conversión misma como un fenómeno patológico malamente resuelto. El Autor demuestra, sin embargo, que quien descende al estudio de casos concretos no halla tal patología sino accidentalmente.

Como acertadamente se apunta más adelante, «el pesimismo de la perspectiva psicológica puede derivar del hecho de que la mayoría de la investigación realizada por terapeutas se hace sobre los que han abandonado grupos religiosos». Pero esta metodología vicia por principio los resultados de tales investigaciones; analógicamente «¿acaso ¿no existiría una gran diferencia de opinión sobre el matrimonio si se estudiase a personas que siguen casadas en comparación a las que se han divorciado recientemente?» (p. 204).

También son reduccionistas los partidarios del llamado *movimiento anticulto*. Lo integran fundamentalmente ex miembros de alguna confesión religiosa y también a veces «sus padres y amigos, y terapeutas que han asistido a personas que acababan de abandonar alguno de esos movimientos religiosos» (p. 90). A todos ellos cabe achacarles el desconocimiento de que todos los conversos «han sido ellos mismos agentes activos de su conversión» (*ibidem*). De ahí el fracaso de este movimiento anticulto a la hora de conseguir que la justicia civil atienda las reivindicaciones que solicitan.

En conclusión, el mismo Autor entiende que «uno de los mayores hallazgos de este libro es que los eternos debates en torno a valoraciones excluyentes [acerca de la conversión religiosa] son inadecuados» (p. 218). Y que, así mismo, «la psicología necesita formular una nueva teoría de la persona que sea operati-

va en un contexto global» (p. 224), una teoría más personalista y humanista.

Por el contrario, el Autor destaca los estudios de Walter Cohn, en los cuales «aboga por el anhelo de trascendencia como un motivo primordial para la conversión» (p. 97). Y señala que en las docientas entrevistas que él ha podido mantener con conversos a lo largo de los últimos doce años, las consecuencias que fenomenológicamente ha podido determinar respecto a dichos procesos de conversión son «la sensación de relacionarse con Dios»; «un alivio de su sensación de culpa»; «un sentimiento de misión y una razón para vivir»; celebrar «la vinculación y la incorporación a una nueva comunidad, la *familia de Dios*»; y, en fin, «una vía para entender la naturaleza de las cosas» (pp. 206-208).

Otro de los aciertos de esta obra es el énfasis colocado en la amistad y en la confianza familiar, a la hora de describir las circunstancias externas que favorecen la conversión o la resistencia ante la misma (pp. 148 ss.).

Pero, en definitiva —y como era de esperar—, los resultados empíricos alcanzados por esta investigación son muy limitados. El Autor los cifra en haber determinado las fases y agentes generales que sigue el proceso de conversión: la existencia de un contexto, un entorno social, cultural y espiritual; la aparición de una crisis catalizadora del cambio de disposiciones; el proceso activo de búsqueda que sigue a dicha crisis; el contacto con una persona o comunidad proselitista que propone una nueva orientación a la propia existencia; un proceso interactivo de aprendizaje, en el cual juegan un papel primordial la iniciación al culto y el lenguaje religioso que explica la situación vital del hombre; la decisión personal de comprometerse con Dios a través de dicha comunidad; la percepción, finalmente, de las consecuencias benéficas que tiene tal decisión en la propia vida.

Tras citar un buen número de expresiones donde se utiliza el término *conversión*, el Autor declara: «Creo que todos esos usos son apropiados y que los distintos significados están íntimamente conectados» (p. 221). Como teólogo, me permito disentar al respecto. Opino que sería muy conveniente —al menos en ámbitos teológicos y, en general, en el lenguaje del pueblo cristiano— optar por un uso mucho más restringido de esta palabra, más acorde también con la tradición eclesial.

En este sentido aludiríamos a la conversión misma del Autor de este libro: sólo debe hablarse de *conversión* allí donde hay constancia de una intervención de la gracia divina dirigida aun cambio radical en las disposiciones espirituales del hombre frente a Dios. La teología espiritual se encuentra, acerca de este punto, en unas condiciones peculiares que le permitirían el privilegio de un uso más lato de este término. Al fin y al cabo, como escribió lúcidamente el Beato Josemaría Escrivá, «en la vida de los cristianos, la conversión primera —ese momento único, que cada uno recuerda, en el que se advierte claramente todo lo que el Señor nos pide— es importante; pero más importantes aún, y más difíciles, son las sucesivas conversiones. Y para facilitar la labor de la gracia divina con estas conversiones sucesivas» («Homilías», I, n. 57).

Pero indudablemente se da entre los católicos un uso del término *conversión*, entendido como *adhesión a la fe cristiana e incorporación a la Iglesia Católica*. Sin embargo, dicho término sólo debería utilizarse en el caso de aquellos que desde un estado de increencia o de incredulidad acceden por primera vez a la fe cristiana. La conversión, desde el punto de vista de la teología fundamental y de la teología dogmática, es el tránsito del ateísmo o del paganismo a la fe en Cristo. Por el contrario resulta impropio ha-

blar de la *conversión al catolicismo de un anglicano* o de cualquier otro cristiano ya bautizado. Estos casos, siguiendo la terminología misma de la Liturgia de la Iglesia, deberían ser descritos usualmente con la expresión *recepción en la Iglesia Católica* o bien *plena incorporación a la Iglesia*.

Volviendo al objeto del libro que hemos comentado, cabe observar que, de acuerdo con la acertada convicción sostenida por el Autor acerca de la naturaleza de la conversión genuina, si la acción divina es el factor decisivo en tal conversión, sólo la teología dogmática cristiana —en cuanto ciencia de la revelación— está en condiciones para dar razón de la naturaleza de ese «elusivo» fenómeno. El método fenomenológico (encontrado aquí en una perspectiva psico-sociológica) puede proporcionar, con todo, un rico acervo de datos para la reflexión teológica e incluso acuñar algunas categorías clasificatorias útiles. Pero los resultados positivos de este libro deben no poco a la fe cristiana de su Autor y a su saber teológico; a esta acción sapiencial de la teología —discreta, respetuosa con los hechos, pero eficaz— se debe atribuir quizás el buen sentido que el Autor demuestra a menudo mientras navega en el confuso mar bibliográfico que maneja.

J. M. Otero

**Massimo BORGHESI**, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, introducción de Fernando de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, 230 pp., 14, 5 x 23. ISBN 84-7490-412-9

Durante los veranos de 1989 y 1990 Massimo Borghesi, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Perugia, dictó cursos a estudiantes de la

Universidad de Salamanca; en 1991 volvió de nuevo a España para intervenir esta vez en los cursos de verano organizados por la Universidad Complutense en El Escorial. Fruto de esos cursos, prolongados y completados después en artículos aparecidos en *30 Giorni*, es el libro que ahora reseñamos.

Borghesi reflexiona, desde diversas perspectivas, motivadas unas por acontecimientos concretos de la historia presente, otras por coordenadas de carácter teórico, partiendo, como otros muchos de los que integran la redacción de *30 Giorni*, de una convicción básica: la necesidad de un cristianismo vivo. La cultura nacida de la Ilustración se encuentra en crisis y, en ese sentido, puede hablarse legítimamente de posmodernidad. El cristianismo, al que la cultura ilustrada —al menos en sus filones más influyentes— se opuso y al que aspiró a sustituir, se encuentra así en una coyuntura nueva, e incluso podría pensarse en que tiene frente a sí un campo despejado. Sólo que —éste es, sin duda, el punto nuclear de la posición de Massimo Borghesi— para afrontar el reto histórico con que se ve confrontado es necesario que el pensamiento cristiano sea capaz de ir a lo hondo de sí mismo, liberándose de las tendencias racionalizadoras y iusnaturalistas que, al colocar en primer plano la preocupación por evidenciar su racionalidad, impiden que se manifieste toda la pujanza de la fe cristiana y en consecuencia enfrentarse con el proceso de secularización.

Esa orientación de fondo se refleja en las dos partes en que se divide el libro. La primera —titulada *El fin de la cristiandad*— tiende en efecto a denunciar la existencia de un agotamiento en el pensar cristiano convencional, postulando la necesidad de un nuevo comienzo, para el que resulta paradigmáticas figuras como San Agustín, entre los pensador antiguos, y Romano Guardini y Rein-